



Hipatia Press
www.hipatiapress.com



Instructions for authors, subscriptions and further details:

<http://generos.hipatiapress.com>

Cuerpos Femeninos / Territorios Feminizados: Las Consecuencias de la Conquista en las Mujeres Mapuce en Neuquén

Suyai Malen Garcia Gualda¹

1) Consejo Nacional de Investigaciones científicas y técnicas
Universidad Nacional del Comahue. Argentina

Date of publication: February 25th, 2015

Edition period: February 2015-June 2015

To cite this article:

Garcia Gualda, S.M. (2015). Cuerpos Femeninos / Territorios Feminizados:
Las consecuencias de la Conquista en las Mujeres Mapuce en Neuquén.
Multidisciplinary Journal of Gender Studies, 4(1), 586-611. doi:
10.4471/generos.2015.48

To link this article: <http://dx.doi.org/10.447/generos.2015.48>

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE

The terms and conditions of use are related to the Open Journal System and
to [Creative Commons Attribution License](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) (CC-BY).

Female Bodies / Feminized Territories: The Conquest Consequences in Mapuce Women in Neuquén¹

Suyai Malen Garcia Gualda

Consejo Nacional de Investigaciones científicas y técnicas. Universidad Nacional del Comahue.

Abstract

The undeniable indigenous presence in the province of Neuquén, in the Northern Patagonia region of Argentina, has resulted in a vast number of academic productions on the subject, however, mapuce² women have been invisibilized systematically. Even, sometimes, gender studies have sinned of Eurocentric view for not expliciting in their analysis the links between different dimensions and shape traversing the reality of these other subaltern. We consider that non-white women suffer a situation of oppression, present for centuries, as a consequence of the gender, ethnicity and class intersection, as well as colonialism and patriarchy founding of the Nation State. As such, in this article we propose to reflect on some Academy omissions, casting light on these other stories little told from political science and local gender studies. To do this, we will use information obtained from our fieldwork in communities (lofce) Mapuce. Thus, we propose to consider the consequences that brought the conquest and colonization of the traditional social order and how this has impacted on the current situation of indigenous women.

Keywords: gender, mapuce women, native people.

Cuerpos Femeninos/Territorios Feminizados: Las Consecuencias de la Conquista en las Mujeres Mapuce en Neuquén¹

Suyai Malen García Gualda

*Consejo Nacional de Investigaciones científicas y técnicas. Universidad
Nacional del Comahue.*

Resumen

La innegable presencia indígena en la provincia de Neuquén, región norte de la Patagonia Argentina, se ha traducido en una vasta producción académica sobre el tema, sin embargo las mujeres mapuce² han sido invisibilizadas de manera sistemática. Incluso, muchas veces, los estudios de género han pecado de eurocéntricos por no haber explicitado en sus análisis la vinculación existente entre diversas dimensiones que atraviesan y configuran la realidad de estas otras subalternas. A nuestro entender la situación de opresión a la que se ven, desde hace siglos, sometidas las mujeres no-blancas responde a los intercrucos entre género, etnia y clase, como así al colonialismo y patriarcado fundantes del Estado-Nación. Por lo dicho, en el presente artículo nos proponemos reflexionar en torno a ciertas omisiones de la academia, echando luz sobre estas otras historias poco contadas desde la ciencia política y los estudios de género locales. Para ello, haremos uso de información obtenida de nuestro trabajo de campo en comunidades (lofces) Mapuce. De esta manera, nos proponemos reflexionar sobre las consecuencias que trajeron la Conquista y posterior colonización sobre el ordenamiento social tradicional y cómo esto ha impactado en la realidad actual de las mujeres indígenas.

Palabras clave: género, mujer mapuce, pueblos originarios.

El Pueblo/Nación Mapuce conforma una unidad política, lingüística y cultural, ubicada a ambos lados de la Cordillera de Los Andes y del centro al sur de los actuales Estados de Chile y Argentina. De modo que el Pueblo Mapuce se constituye como una Nación; la misma abarca diversas identidades regionales. Dichas identidades se constituyen a partir de la ubicación espacial-territorial de acuerdo al *Meli Wixan Mapu* (los cuatro puntos de la tierra). En consecuencia, el término *Mapuce* hace referencia al conjunto de identidades regionales que comparten una cultura histórica y una misma lengua (Odhpi, 2008). Actualmente, en *Puelmapu* (Argentina) la mayor concentración demográfica se ubica en la provincia de Neuquén, región norpatagónica argentina. De hecho, según datos del Censo Nacional realizado en el año 2010, la población indígena (y sus descendiente/s) suma un total de aproximadamente cuarenta y cinco mil habitantes, distribuidos en cincuenta y siete comunidades (solamente algunas cuentan con el reconocimiento formal-personería jurídica- por parte de las autoridades estatales).

La evidente y significativa presencia indígena en la región norpatagónica se ha traducido en una vasta producción académica, fundamentalmente historiográfica y antropológica, sobre la temática, sin embargo, las mujeres mapuce han sido invisibilizadas de manera sistemática por la academia occidental y, predominantemente, patriarcal. Indudablemente, el universalismo etnocéntrico occidental ha penetrado al conocimiento en todas sus esferas y, por ello, persiste una marcada tendencia al predominio y desarrollo de ciertos feminismos hegemónicos, dotados de un conocimiento insuficiente de las mujeres no-blancas, de las “otras subalternas” (Mohanty, 2008). Como ha expresado Rosalía Paiva: “[e]l¹ concepto de género es patrimonio de las ciencias sociales como categoría de análisis y su construcción teórica es parte de un proceso social y académico distante de los Andes” (Bidaseca & Vazquez Laba, 2010, p. 3).

A propósito de este desencuentro entre la teoría y la *praxis* de los feminismos latinoamericanos, las mapuce identifican dos puntos nodales. En primer lugar, la necesidad de romper con la tendencia universalizante basada en la identidad individual propia de occidente, como contraposición a una construcción identitaria del “ser mujer indígena” desde la identidad colectiva. Y, por otro lado, señalan como irrelevante la distinción entre espacio público y privado dentro de la matriz de pensamiento mapuce, en la

cual la concepción temporal-espacial se inscribe en lo comunitario y cíclico (Valdez & Pereyra, 2004). Pues previo al proceso de colonización y conquista bajo el proyecto étnico del criollaje argentino (Di Pietro, 2012), la organización ancestral socio comunitaria-territorial del Pueblo/Nación Mapuce se estructuraba, fundamentalmente, en torno al principio de la *complementariedad* entre género y generaciones.

La mal llamada Conquista del Desierto, y posterior colonización, logró desarticular el ordenamiento ancestral/tradicional mapuce e imponer, a través del terror étnico (Segato, 1998) y de género, un sistema moderno/colonial de género basado en la heteronormatividad, el dimorfismo sexual y el patriarcado (Lugones, 2008). *Ergo*, la organización social fue racializada y jerarquizada de acuerdo a las demandas y exigencias del naciente modo de producción capitalista. En resumidas cuentas, la raza como patrón de poder permitió que las mapuce, las *zomo*, fueran reinventadas como “mujeres” al servicio del capitalismo eurocentrado y global. Y, a pesar de los siglos transcurridos, dicho proceso de domesticación (Mendoza, 2010, p. 7) continúa vigente y se materializa a través de la violencia contra las mujeres, la feminización de la pobreza y otros fenómenos emergentes a la luz del capitalismo neoliberal.

Por lo dicho, en el presente artículo nos proponemos, a partir de nuestra formación en ciencia política, y con aportes de los estudios de género, describir cómo eran las relaciones inter e intra genéricas en el Pueblo/Nación Mapuce previo a la Conquista y, a partir de ello, entender las transformaciones que se sucedieron *a posteriori* de la colonización *wigka* (blanco-conquistador). Para ello haremos uso de fuentes orales recientemente entrevistadas durante nuestro trabajo de campo realizado en diferentes comunidades mapuce. Pues el presente documento se enmarca dentro de nuestra tesis doctoral, la cual consiste en una investigación cualitativa basada en la aplicación del método etnográfico³ y el análisis de documentos claves (fuentes secundarias), como por ejemplo: noticias periodísticas, informes técnicos, entre otros. De modo que, tal como hemos adelantado, en este artículo haremos uso de información obtenida *in situ* y, a su vez, de valiosos aportes hallados durante nuestro proceso de indagación teórica.

Por tanto, en el primer título del presente trabajo nos proponemos describir en qué consiste el principio de la dualidad y complementariedad en

el marco de la filosofía y cultura mapuce. Luego, en la siguiente sección, nos detendremos especialmente en los impactos que tuvo la Conquista del Desierto sobre los cuerpos-territorios de las mujeres mapuce, entendidos como espacios de disputa política. Así, finalmente, aproximaremos algunas ideas a modo de cierre con el ánimo de invitar al debate acerca de la situación actual que encuentra a las mujeres indígenas en contextos de conflicto en los que se intersecta la discriminación por razón de clase, género y etnia. Pues, a nuestro juicio reflexionar sobre estos procesos históricos nos permite conocer y comprender la realidad actual que atraviesan las mujeres mapuce, en un escenario colmado de conflictos sociales y políticos.

Hijas de la tierra

La complementaridad como elemento medular de la cosmovisión y cultura mapuce

Para comenzar es preciso advertir que a lo largo de la historia de la humanidad los seres humanos han construido marcos de referencia conceptuales a partir de la observación de las características de su universo inmediato –espacio, tiempo y materia-. Por tanto, la cosmovisión es en tanto parte de un contexto socio-cultural determinado, de tal forma que “las cosmologías que el hombre ha construido en diversas épocas y lugares reflejan inevitablemente el medio ambiente físico e intelectual en el cual ha vivido, incluyendo por sobre todo los intereses y la cultura de la sociedad particular a la cual él ha pertenecido” (Robertson citado en Grebe *et al*, 1972, p. 1). Dicho esto, podemos avanzar en torno a uno de los aspectos fundantes de la cultura y cosmovisión mapuce -y clave para nuestro análisis-: el territorio.

En términos generales el territorio puede ser definido como el espacio culturalmente construido a través del tiempo. Esto significa que el territorio es toda porción de naturaleza simbólica y empírica modelada por una determinada sociedad, sobre la cual ésta reivindica derechos y garantiza a sus miembros la posibilidad de acceso, control y uso de los recursos que allí se encuentran. En este sentido la territorialidad es un fenómeno colectivo que resulta de la histórica y múltiple articulación establecida entre naturaleza y sociedad en contextos específicos (Barabas, 2008). En otras palabras, podemos decir que la territorialización es un fenómeno histórico y cultural, y

por ello existen diversos modos de entender, vivir y pensar al territorio (Zambrano citado en Espinoza-Damián, 2010, p. 25-26).

Particularmente en el caso que nos ocupa, la cultura y cosmovisión mapuce, el territorio es entendido como una construcción social que surge a partir de las relaciones sociales y de producción; de esta manera son las relaciones sociales las que definen las formas de organización espacial y de apropiación del territorio. Se trata de un espacio socializado y culturalizado, portador de significados, que es parte del sistema social y, a su vez, condiciona su funcionamiento (Odhpi, 2008). Dentro de la concepción filosófica del Pueblo/Nación Mapuce, la noción de *Mapu* no se acota al suelo o a la tierra, entendida como mera materia, sino que implica un concepto integral donde cada *Newen*, cada vida, es *Mapu*. A raíz de ello, surge la identidad particular de cada ser, de allí deviene el original nombre de *Mapunce*, el cual significa “gente parte, gente enraizada en el *Mapu*” (CMN, 2010, p. 102).

La organización territorial mapuce se basa en el *Az Mapu* (leyes de la naturaleza/ordenamiento), tiene su origen o inicio en cada *lof* (comunidad) y continúa en un *Kiñe Az Mapu* (entidad territorial) a modo de subsistema o parte fundamental del *Waj Mapu* (Odhpi, 2008). El *Waj Mapu* es una noción compleja que refiere al ordenamiento circular de las vidas que componen esta gran energía, la cual podría ser traducida como “cosmos”. Según los/as *Kimce* (sabios), el *Waj Mapu* se encuentra formado por diversas dimensiones, tales como el *Wenu Mapu*, *Naq Mapu* o *Pvjv Mapu*, *Ragiñ Wenu Mapu* y *Miñce Mapu*. Varios/as antropólogos expertos en cosmovisión mapuce, han explicado cómo estas dimensiones pueden ser representadas como plataformas (verticales) superpuestas en el espacio, las cuales fueron creadas en orden descendente en tiempos del origen. Según estos/as estudiosos, entre ellos/as la etnógrafa M. Esther Grebe (1972), para los y las mapuce el mundo natural es una réplica del mundo sobrenatural.

Algunas de las dimensiones que componen al *Waj Mapu* sólo pueden ser conocidas por quienes se desempeñan como *Pu Maci* (CMN, 2010). A su vez, se pueden identificar cuatro plataformas del bien y en oposición a éstas se presentan zonas oscuras, plataformas del mal, representadas por el caos y el desorden. El *Wenu Mapu*, cuya traducción literal es “espacio de arriba”, es la dimensión o el espacio donde se reproducen espiritualmente todas las formas de vida del *Naq Mapu*. Allí conviven diversas fuerzas que dan vida y

orientan a los seres humanos sobre cómo mantener el equilibrio y la armonía en constante interacción con los demás elementos de *Waj Mapu*. Por su parte, el *Naq Mapu* o *Pvju Mapu* es una dimensión dual, porque se trata de un espacio inmaterial y cósmico, y al mismo tiempo es la dimensión en la que nos movemos y desarrollamos cotidianamente los seres humanos. El *Ragiñ Wenu Mapu* es “la dimensión del medio”, allí existen espacios denominados *Ayon* y se generan los distintos tipos de vientos (Maci Caniullan en CMN, 2010, p. 59). Por último, el *Miñce Mapu*, el subsuelo o dimensión de abajo, es el lugar en el cual se encuentran los minerales, y otras fuerzas (a veces destructivas) capaces de manifestarse en el *Naq Mapu*.

Como observamos la visión cósmica del Pueblo Mapuce es dualista y dialéctica, puesto que de la tensión constante entre los opuestos (*Wenu Mapu* y *Miñce Mapu*) surge el equilibrio en la tierra. Tal como dicen Grebe, Pacheco y Segura: “la verdadera polaridad tiende a la unión; y la conjunción de dos fuerzas opuestas en una condición necesaria para lograr el equilibrio cósmico dualista” (1972, p. 3). Vale agregar que la “plataforma cuadrada terrestre” constituye la tierra de las cuatro esquinas (*Meli Wixan Mapu*), cuyo punto de referencia es, aparentemente, el ciclo solar diario⁴. De esta concepción –horizontal– del cosmos se derivan dos tipos de órdenes espaciales: uno ético y otro ceremonial (Grebe et al, 1972). También a los puntos cardinales se les asigna un orden jerárquico, guiado por la dupla bien-mal y por el movimiento circular contrario a las agujas del reloj a partir del Este. De este modo observamos que “el principio dual también se expresa en la concepción del universo y la naturaleza, por ejemplo en la mítica *kay-kay vilu* y *treng-treng vilu*, *pehuen wentru/pehuen domo*, y así sucesivamente la distinción de parejas en los seres vivos” (Citarelli y Painemal citadas en Catricheo & Huentequeo, 2013, p. 60).

Todo indica que es en el espacio del territorio comunal donde se generan y re-generan socialidades, allí se territorializa/corporiza el discurso, las narrativas sobre las relaciones sociales y de género (Espinoza-Damián, 2010). En este sentido, el territorio es una pieza fundamental para comprender la organización social, inter e intra genérica, en la sociedad mapuce libre, es decir previo a la Conquista *wigka* (blanco-conquistador). La concepción comunitaria del territorio y el trabajo colectivo como componente articulador del entramado socio-productivo caracterizaron a esta

etapa de la historia mapuce en la cual primaba una concepción del ser *zomo*⁵ (mujer) y ser *wenxu* (varón) diferente a la dominante en occidente. Al respecto, Ziley Mora indica que en la concepción mapuce el concepto-idea de ser mujer entiende a “*Domo* como el principio que despierta, dirige y proporciona solidez al proyecto inacabado del hombre” (Catricheo & Huentequeo, 2013, p. 60).

Entonces, observamos que como sostienen Catricheo y Huentequeo (2013): “el principio de complementariedad, paridad y reciprocidad mapuche toma significancia en el sentido que el principio masculino y femenino no es posible su existencia, de uno sin el otro” (p. 60). A lo fines de nuestra inquietud, es menester no perder de vista que en todas las culturas las relaciones de género tienen raíces estructurales (división del trabajo) e institucionales (normas y reglas) que guían la distribución de recursos y oportunidades dentro de la sociedad y entre varones y mujeres en particular. Estas normas de género se construyen, también, a nivel simbólico, ya que se sustentan y reproducen en las concepciones, mentalidades e imaginarios colectivos (Bonder, 2012, p. 141). En relación a esto, una referente, educadora y conocedora de la cultura mapuce entrevistada nos comentó lo siguiente:

En tiempos de cazadores y recolectores los hombres salían a buscar los alimentos [...] se dice que nosotras las mujeres hablamos más, incluso eso debe estar en nuestra información genética, porque los hombres tenían que salir a cazar y para cazar tenían que estar en silencio y las mujeres no. Las mujeres tenían que quedarse con sus hijos y obviamente en comunicación permanente, hablando, comunicándose. Los hombres estaban mucho tiempo afuera y las mujeres mucho tiempo adentro con los hijos, entonces obviamente la crianza de los chicos estaba a cargo de la mamá. Pero no porque las mujeres no podían salir a cazar, seguramente lo hacían, pero más lo hacían los hombres. (P.P, entrevista personal, 09 de agosto de 2012)

A partir de este relato podemos identificar una división de roles en términos de género. Es necesario mencionar que dichos roles son comportamientos aprendidos a través del proceso de socialización y que pueden ser flexibles o rígidos, complementarios o conflictivos (Bonder, 2012, p. 139). Al interior de la sociedad cazadora-recolectora, en el caso

mapuce, el varón era quien cargaba con la responsabilidad de garantizar la alimentación familiar mediante la caza, sin embargo algunos autores aseguran que la agricultura a menor escala también era una actividad de valor. Y en esta labor agrícola las mujeres desempeñaban un importante papel, aunque siempre bajo los preceptos del trabajo colectivo-comunitario. Esto explica, de alguna manera, la estrecha vinculación presente entre el ser femenino mapuce y la tierra como fuente de vida, como dice Mora: “[e]lla es [la mujer mapuce] la prolongación fecunda del vientre de la Tierra y la aliada mágica de todo el orden natural” (1992, p. 27).

El trabajo agrícola ligó estrechamente la mujer mapuche con la naturaleza. La indujo a conocer los secretos de la tierra, de las yerbas, de los frutos, de los tiempos de vida y maduración. Aprendió a domesticar plantas y animales, a apreciar sus frutos, sus olores, sus sabores y sus propiedades sanatorias. Surgió así un lazo entre la mujer y la tierra, que era de sabiduría experimental y magia de complicidad. Al punto en que fue ese vínculo el que se convirtió en el misterio simbólico de la cultura mapuche. La tierra no fue sólo una metáfora de la fertilidad femenina, o viceversa, ya que fue el espacio concreto donde, día a día, el trabajo de las mujeres convertía la fertilidad de la tierra en la vida de todos. (Rosenbluth, 2010, p. 13)

En consecuencia podemos presuponer que al interior del pueblo Mapuce existía una asignación de roles basados en el trabajo colectivo y la *complementariedad*, lo cual los convierte en roles flexibles y susceptibles de modificaciones de acuerdo al contexto. Estamos en condiciones de sospechar, entonces, siguiendo y parafraseando a Rita Segato, que en el pueblo Mapuce libre existía un orden de género diferente al propuesto por el mundo moderno occidental y, en consecuencia, cuando esa modernidad/colonial se aproximó a las comunidades, lo modificó peligrosamente (2011, p. 34). Cabe agregar que ya Friedrich Engels, hace muchos años, suponía una primitiva división del trabajo entre los sexos en las sociedades -precapitalistas- que se estructuraban sobre una visión comunitaria de la propiedad.

En el caso mapuce si bien se observa una división sexual del trabajo y, por ende, se percibe al ámbito de lo “doméstico” como propio de las mujeres, lo cierto es que la concepción originaria de dicho espacio era

sustancialmente diferente a la propuesta por el capitalismo moderno. Tal como ya anticipamos, y según afirman Valdez y Pereyra (2004), la separación entre el espacio público y el privado es una distinción irrelevante dentro de la matriz de pensamiento mapuce, en la cual la concepción temporal-espacial se inscribe en lo comunitario y cíclico. Así, vemos cómo la modernidad/colonial, tras la Conquista, no sólo se tradujo en la subordinación social de las mujeres no-blancas sino que también las expulsó de los espacios de toma de decisiones, de los espacios de poder.

A propósito de cómo era el tradicional ordenamiento de las relaciones inter a intra genéricas, resulta pertinente resaltar que la cultura mapuce se basa en la oralidad; por ello resulta difícil corroborar cómo eran dichas relaciones previo a la llegada de los conquistadores. La lengua mapuce, *mapuzugun*, encierra un vasto contenido simbólico, filosófico, ideológico y cultural, imposible de ser traducido de manera exacta al castellano. A pesar de ello, nuestro trabajo de campo nos ha permitido conocer, por medio de sus relatos, cómo creen/recuerdan/saben que era aquel ordenamiento ancestral. Sobre este punto algunas de nuestras entrevistadas nos han comentado lo siguiente:

Si hablamos desde nuestra cosmovisión, obviamente tenemos que referirnos a lo que nosotros entendemos, como Pueblo Mapuce, como nuestras leyes, en nuestro idioma el *Az Mapu*, lo que implica el ordenamiento circular y horizontal de todas las vidas. Incluidas las personas, porque somos parte. A partir de eso, todos los elementos, todas las vidas del *Waj Mapu* se organizan respondiendo, de alguna manera, su organización básica digamos respetando género y generación, los adultos y los jóvenes, varones y mujeres [...]. Esto está dicho dentro de nuestra propia concepción espiritual, podríamos decir [...]. Lo que también implica, de alguna manera, la complementariedad o lo opuesto complementario que funciona de esa manera, entonces para entender cuál es el rol de la mujer, cuál es el rol de los hombres hay que entender la complementariedad. (P.P, entrevista personal, 09 de agosto de 2012).

Estas palabras nos permiten constatar la perdurabilidad a lo largo de los años que ha logrado la noción de *complementariedad*, como fundamento de la cosmovisión y cultura ancestral originaria. La complejidad espiritual de este pueblo se erige sobre el reconocimiento de diversos elementos de la

naturaleza, “[n]o se cree en un ser superior por lo tanto no hay seres inferiores, por ello constituimos por miles de años una sociedad horizontal y circular” (Millán en Bidaseca & VazquezLaba, 2011, p. 129). Pues, como ya hemos insinuado, se trata de una matriz de pensamiento espiralado (Gavilán, 2008), construida de forma colectiva, y notablemente antagónica al modelo lineal dominante en occidente.

Tal como detallamos al comienzo de este apartado, el principio de la dualidad es un elemento medular de la cultura mapuce, puesto que históricamente este pueblo se organizó de acuerdo al *Az Mapu* (leyes de la naturaleza). Y así, según el pensamiento tetrádico del ser mapuce, cada *Newen* (fuerza del cosmos) se organiza según los cuatro elementos que lo conforman y dan origen: *Kuse* (anciana), *Fvca* (anciano), *Vjca Zomo* (joven mujer) y *Wece Wenxu* (joven varón). De esta forma, la unidad y el equilibrio sólo son posibles a partir de la complementariedad entre género y generaciones. Aquí vale subrayar, nuevamente, que se trata de una perspectiva dialéctica del ser mapuce, la cual también ha sido históricamente plasmada en el instrumento sagrado, el *kultun*.

De nuevo, resulta pertinente advertir que esta visión basada en la complementariedad no es exclusiva del Pueblo/Nación Mapuce, puesto que numerosos pueblos originarios –de América e incluso de África- comparten rasgos similares. Hace ya varios años que diferentes autoras feministas de distintas latitudes, entre ellas Gerda Lerner (1990), aseguran que en numerosas poblaciones no-occidentales la asimetría sexual no suponía relaciones de dominación o subordinación, sino que implicaban una mirada basada en la complementariedad. Al respecto, también Silvia Federici (2010) ha opinado: “[a]ntes de la conquista, las mujeres americanas tenían sus propias organizaciones, sus esferas de actividad reconocidas socialmente y, si bien no eran iguales a los hombres, se las consideraba complementarias a ellos en cuanto a su contribución a la familia y la sociedad” (p. 343).

Si todo es dos, es que dos estaban ahí desde el principio, no hay principio sin dos. Esta idea originaria implica equilibrio, igualdad de valor y no homogeneidad. Para la generación de cualquier cosa dos son necesarios, porque la generación es dialogal, es un “ponerse de acuerdo”, es construir armonía, mantener un “balance fluido”. Trasladada a la realidad femenina-masculina, que no es sino una de

las múltiples dualidades creadoras, implicaría una importancia igual de las mujeres y los hombres. (Gargallo, 2014, p. 81)

A raíz de todo lo dicho cabe que nos preguntemos: ¿es válido y posible analizar a los pueblos indígenas en términos de género?⁶ En este sentido, la pensadora María Lugones (2008) nos acerca a la idea del igualitarismo ginecrático y no-engenerizado como forma de organización social en las sociedades no-blancas y, a partir de ello, sugiere que las diferencias de género fueron impuestas como consecuencia de la colonización y el capitalismo eurocentrado y global. En otras palabras, la modernidad/colonial “engenerizó” al conocimiento y a las relaciones sociales, lo cual significa que, en el caso que nos toca, las *zomo* (hembras mapuce) y los *wenxu* (machos mapuce) fueron transformados -mediante un violento proceso de “civilización” y evangelización- en “mujeres” y “varones”, y de esta forma equiparados a los varones y mujeres occidentales, blancos/as, burgueses/as y, fundamentalmente, heterosexuales. También la pensadora Francesca Gargallo (2014) en sus reflexiones sobre la complementariedad y las consecuencias de la conquista, afirma lo siguiente:

La primera incidencia del estrato genérico colonial sobre esta visión dual de todo lo que es vivo o tiene espíritu (las montañas, las plantas, las aguas, los animales, los seres humanos) es la imposición de una heteronormatividad [...] acompañada de una jerarquía sexual que hace de la complementariedad un servicio que las mujeres les deben a los hombres, una forma sacralizada y, por ende, inmutable, de sumisión”. (2014, p.81).

Para continuar, debemos decir que María Lugones agrega que al transformarse las “hembras” (*zomo*) en “mujeres” se las excluyó de la arena pública creada, también, por la modernidad/colonial. Aquí retomamos lo que marcábamos arriba, el espacio doméstico fue reinventado y reinterpretado, como esfera privada, a la luz de los intereses del modo de producción capitalista. Así, también fueron reinventadas las mujeres no-blancas, quienes “pasaron a ser concebidas como animales a ser concebidas como símiles de mujer en tantas versiones de ‘mujer’ como fueron necesarias para los procesos del capitalismo eurocentrado global” (Lugones, 2008, p. 45). Desde entonces, como ya hemos adelantado, el sistema de género moderno/colonial

hegemónico se sustenta principalmente sobre el dimorfismo sexual, la heterosexualidad entendida como norma y el patriarcado.

Resulta interesante observar que, según algunos de los relatos que pudimos recoger en el trabajo de campo, dentro de la tradicional organización social mapuce se practicaba la poligamia. Esta forma de organización de la vida social y sexual fue condenada y prohibida a partir de la conquista y, su correlato, evangelizador. Sobre esto nos interesa resaltar principalmente dos cuestiones. Por un lado, de acuerdo a las explicaciones dadas por diferentes antropólogos especialistas en el tema, podemos decir que la poligamia servía como política económica para ampliar el dominio territorial⁷ (Mora, 2011). Y, por otro lado, marcar que la proscripción de la poligamia contribuyó notoriamente a la desarticulación de la organización socio-territorial mapuce y, como afirma Federici (2010), constituyó otra fuente de degradación para las mujeres. Pues, “de la noche a la mañana, los hombres se vieron obligados a separarse de sus mujeres o ellas se vieron obligadas a convertirse en sirvientas al tiempo que los niños que habían nacido de estas uniones [eran] clasificados [como ilegítimos]” (Federici, 2010, p. 344).

La familia monógama, como hace años explicó Engels (1884), es una institución creada para garantizar la herencia de la tierra, la propiedad privada; por ende es un pilar fundamental para el correcto desarrollo capitalista. En su clásico libro, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, el autor subrayó la vinculación entre la disolución de las anteriores relaciones de parentesco basadas en la propiedad comunal y el inicio de la familia nuclear como unidad económica. Vinculado a esto Lerner asegura: “[a]l controlar la sexualidad femenina mediante la exigencia de una castidad premarital y el establecimiento del doble estándar sexual dentro del matrimonio, los hombres se aseguraron la legitimidad de su descendencia y garantizaron así su interés de propiedad” (1990, p. 13). En consecuencia, los cuerpos-territorios de las mujeres (incluida su sexualidad) han sido utilizados como elementos estratégicos para el devenir del capitalismo.

La sexualidad libre que ejercía el Pueblo Mapuce antes de la Conquista fue transformada y posteriormente quebrantada. Relacionado a esto una de nuestras entrevistadas nos explicó, desde su entender, algunas de las consecuencias de la Conquista sobre la sexualidad y la vida social mapuce:

El pueblo mapuce incluso tenía control de la natalidad y programaba, de alguna manera, cuándo se podía tener a una hija o hijo, o sea en el sentido del control con la luna y todas las relaciones con la naturaleza. En el tiempo de guerra, ¿cuál fue la gran decisión que tomó el pueblo mapuce? De tener hijos varones, entonces se programaban digamos los nacimientos de hijos varones, porque se necesitaban *konas* [jóvenes, guerreros] para mandar al frente de la guerra. Eso significa, digamos que se vayan a la lucha, aunque hubo mujeres, pero la gran mayoría obviamente eran varones. Esto de tener que parir hijos varones luego de la guerra lo que quedó es una idea confundida, si se puede decir, de tal manera que hasta el día de hoy llega esto de que cuando nace una mujer entonces hay como una disconformidad, porque nace una mujer. (P.P, entrevista personal, 09 de agosto de 2012).

Este fragmento descubre varias cuestiones de nuestro interés. Primero, la entrevistada asegura que el Pueblo Mapuce contaba con conocimientos ancestrales que le permitían contar con herramientas idóneas para la planificación familiar. Sobre esto, Mora cuenta que: “un antiguo secreto para ‘tener un hijo varón’ prescribe la infusión de cuatro flores de maíz (el cuatro *–meli–* es el número sagrado de la tétrada divina) bebida por la madre durante nueve lunas seguidas (el nueve *–ailla–* ¿en analogía con los nueve meses de embarazo? Es, como todo número impar, masculino y es, ‘el número de la salud’ por antonomasia)” (1992, p. 64). Lo importante aquí es observar que en el período de guerra era prioritario contar con población masculina, como señala nuestra informante, para librar la batalla. Sin embargo, también para la guerra eran necesarias las mujeres, pues “los grandes *kona* [...] antiguamente llevaban a sus mujeres al campo de batalla porque ante su vista, ellas les hacían ‘parir la victoria’” (Mora, 1992, p. 28).

Así, vemos cómo la guerra implicó una transformación también en la sexualidad mapuce, visto que tradicionalmente los *logko* tenían cierta preferencia por contar con mayor cantidad de hijas mujeres porque éstas eran la base y fuente de su poder, tanto material como espiritual (Mora, 1992). En este sentido, muchos autores/as consideran que el sistema de parentesco tradicional mapuce era una fuente de oprobio, debido a que el intercambio de mujeres implicaba un beneficio también económico (lo que conocemos como dote). Más allá de las distancias epocales y geográficas, Lerner, en relación a este tipo de situaciones asevera: “las mujeres eran

intercambiadas o compradas en matrimonio en provecho de su familia; más tarde se las conquistaría o compraría como esclavas, con lo que las prestaciones sexuales entrarían a formar parte de su trabajo y sus hijos serían propiedad de sus amos. En cualquier sociedad conocida los primeros esclavos fueron las mujeres de grupos conquistados, mientras que a los varones se les mataba” (1990, p. 58).

A partir de aquí podemos observar cómo la conquista, en un primer momento, implicó una nueva función reproductiva de las mujeres, y ésta *a posteriori* se convirtió en una nueva función reproductora de fuerza de trabajo. Este proceso se multiplicó tras la derrota mapuce, cuando las mujeres fueron juzgadas bajo los principios católicos y condenadas a ser máquinas generadoras de nuevos trabajadores. El reparto de niños/as indígenas, para el trabajo y/o para satisfacer los deseos de paternidad/maternidad insatisfechos, fue (y aún es) una práctica extendida dentro de las clases sociales acomodadas de la Argentina. Esto nos permitiría pensar que durante este proceso de expropiación del cuerpo-territorio los *wigka* gozaron de una *plusvalía sexual étnica* (Carosio, 2011). En este sentido, lo que se cosifica, o mejor dicho, lo que se convierte en mercancía es la sexualidad femenina y su capacidad reproductiva, como afirma Lerner: “[l]a opresión y la explotación económicas están basadas en dar un valor de mercancía a la sexualidad femenina y en la apropiación por parte de los hombres de la mano de obra de la mujer y su poder reproductivo, como en la adquisición directa de recursos y personas” (1990, pp. 58-59).

Las transformaciones socio-territoriales sufridas a partir de la Conquista y posterior colonización fueron, ciertamente, una expresión del nuevo régimen que dejó por sentado el predominio de lo masculino sobre lo femenino (Seifert, 1996). En otras palabras, desde ese momento la relación “etnia- género- sexo- clase- colonialismo” aseguró la opresión patriarcal como mecanismo de jerarquización y explotación social. A continuación, nos proponemos describir algunos de los impactos de la conquista y posterior colonización sobre la realidad de las mujeres mapuce, especialmente en la relación cuerpo-territorio.

Fugitivas del desierto **Los cuerpos femeninos como espacios/territorios de poder**

Neuquén es un paisaje que, en el imaginario social, está asociado al desierto. El desierto patagónico es producto del imaginario del viaje imperial, y se fue constituyendo como el lugar ideal donde actualizar fantasías masculinistas y heterosexistas.
(Flores en Yapert, 2007)

El fin de la historia del Pueblo/Nación Mapuce en libertad en *Puelmapu* (actual Argentina) llegó en pleno estreno del Estado Nacional, cuya misión era promover el modo de producción capitalista a lo largo y ancho de todo el incipiente país, lo cual únicamente sería posible mediante la sanción de leyes y el uso del monopolio legítimo de la fuerza. En la embrionaria Argentina, como en el resto de América Latina, el Estado moderno se construyó a partir de un sistemático y violento proceso de racialización de la vida sociopolítica (Quijano, 1999). Dicha racialización logró jerarquizar a las sociedades en base a una clasificación social asentada en la distinción entre el “uno” blanco, burgués, varón, europeo, civilizado y asalariado y el “otro” no-blanco, feminizado, salvaje y excluido de las relaciones asalariadas. En este sentido la teoría de la colonialidad del género sostiene que el patrón global del capitalismo inaugurado por la Conquista de América utilizó la diferencia de género entre las razas para marcar la exclusión del “otro” racial del dominio de la especie humana (Di Pietro, 2012). Desde entonces, las clases dominantes han asumido el poder de identificar, cuantificar, jerarquizar, nominar, asignar fronteras y posiciones sociales con arreglo a identidades étnico-raciales (Guerrero citado en Pequeño Bueno, 2007, p. 29).

La expansión del flamante Estado Argentino implicó la invención de Patagonia, pues el ensanchamiento de la(s) “frontera(s)” refería, en ese caso, a una ampliación territorial e ideológica. Esto significa que Patagonia además de ser pretendida en términos económicos, se proyectaba como límite entre la civilización y la barbarie (Lenton, 2010, p. 31). Es preciso, en consecuencia, no perder de vista que la Patagonia como región ha sido una construcción ideológica-política, como dice Adrián Moyano: “la invención de Patagonia y más aún de la dupla Pampa-Patagonia, implicó la apropiación de la región y su integración al ideario nacional argentino” (2013, p. 10). Lo

llamativo de este proceso es que nada implicaba el uso del poder coercitivo del Estado si consideramos que el territorio a “integrar” era un desierto, entonces: ¿qué había que conquistar si no acaecía resistencia? A lo largo de numerosas páginas de la historia oficial se presenta como una verdad irrefutable la idea de que Patagonia, y por ende Neuquén, constituía un gran *desierto* hasta la llegada del Ejército Argentino. De más está decir que esto es un mito que justificó y validó el genocidio de los pueblos y naciones indígenas que habitaban estas tierras desde tiempos remotos. Sobre esta idea, el historiador Pedro Navarro Floria detalla:

En relación con el territorio de la ‘barbarie’, Sarmiento adhirió a un ambientalismo no determinista según el cual el *desierto* engendraba al *salvaje*, conformando ambos elementos un par inseparable, un verdadero complejo o sistema de vida alternativo al orden propugnado. De este planteamiento del *desierto fecundable* como cuestión social deriva directamente, en el caso argentino, una conceptualización del *desierto como programa político*, programa consistente en *vaciar el desierto* primero discursivamente, representándolo como *territorio disponible*, y después materialmente, conquistándolo por el sometimiento o por el reemplazo de su población indígena o criolla⁸. (2002, p. 140)

Nos interesa destacar, en primer lugar, que construir al desierto como “programa político” implicó, como dice el autor, en un primer momento vaciarlo discursivamente. Para ello, entendemos que fueron útiles las estrategias que presentaron a los y las mapuche como indígenas provenientes de Chile, es decir, como extranjeros. De este modo, la afamada y aún vigente Teoría de la Araucanía emergió como argumento legitimador de las políticas expansionistas de Avellaneda y Roca. Esta –presunta- extranjería mapuche alimentó y reprodujo a lo largo de los años la invisibilización y la negación de la población indígena en Argentina. Todavía hoy los y las mapuche son colocados, en numerosas oportunidades, como ilegales en el territorio que los conoció libres y los vio redimir numerosas batallas contra los conquistadores. Por otro lado, la idea de “desierto fecundable” es muy sugestiva porque revela un marcado proceso de feminización de los

territorios, acorde a las pretensiones expansionistas del Estado (masculino), la Patria (patriarcal y colonial) y, en efecto, del capitalismo. Los territorios y las territorialidades indígenas fueron feminizados, por tanto vistos como fecundables y susceptibles de ser penetrados, conquistados, expropiados y sometidos. Asimismo, la idea dominante que valió como justificación de la conquista -y posterior colonización- apeló a la Nación, vista como una mujer/diosa “herida en su territorialidad por bárbaros que le impiden gozar de lo que le pertenece” (Lenton, 2010, p. 34).

Estas ideas dan cuenta de una doble feminización territorial: la del desierto, exhibido como una hembra a conquistar y someter, y la de la Nación (unicultural), figurada a través de una visión idílica de una mujer blanca y civilizada privada de sus derechos por bárbaros, es decir, una *cautiva*. Claramente, esta feminización ha sido expresión de arreglos étnicos-raciales, ya que ha puesto de manifiesto la estrecha relación entre *cuerpo-género* e *identidad étnico-racial*. De hecho toda América ha sido figurada históricamente en un cuerpo de mujer. La metáfora del Nuevo Mundo ha presentado a estos territorios como espacios vigorosos y naturales, propicios para ser descubiertos y explotados por el masculino poder de los conquistadores (Pequeño Bueno, 2007). No es casual, entonces, que éstos hayan nombrado de manera femenina, “Patagonia”, a esta región del mapa, pues como dice Fonseca (s/f) la nominación es, asimismo, un acto de posesión.

Así, la mal llamada Conquista del Desierto iniciada en 1879 y encabezada por el entonces ministro de guerra, Julio, A. Roca, tuvo como misión expandir las fronteras nacionales “sobre la margen izquierda de los Ríos Negro y Neuquén, previo sometimiento o desalojo de los indios bárbaros de la pampa” (Art. Nro.1, Ley Nacional 947). A partir de ese momento el *desierto* comenzó a percibirse como un “desierto transformable”, como dice Navarro Floria, “[a]l mismo tiempo que seguía siendo un ‘desierto’ poseído por los ‘salvajes’ y por eso devaluado, abandonado, improductivo, inseguro, inculto, también comenzaba a ser visto como una tierra contenedora de tesoros ‘encerrados en sus entrañas’ [...] como fuente copiosa de rentas” (2002, p. 142). Fue así que el desierto se convirtió en un espacio prometedor, en un elemento indispensable para alcanzar el tan evocado progreso.

A raíz de esto la política estatal que condujo a la Conquista de nuevos territorios, con el fin de expandir la producción agropecuaria, implicó la puesta en marcha de mecanismos de terror. Esto no resulta sorprendente, pues como alega Nestor Kohan: “el mercado nunca funciona solo, sino que el mercado presupone relaciones de poder y relaciones de violencia [...] el mercado presupone violencia” (2006, p. 1). Por esta razón, no es casual que en plena Conquista, los cuerpos de las *zomo*, las mujeres indígenas, hayan sido objetos preciados y útiles para el despliegue de las técnicas de poder y de las relaciones de poder capitalistas (Federici, 2010). La sexualidad vertida a través de la inseminación del cuerpo-territorio femenino fue una expresa manifestación de apropiación y dominio territorial, de esta forma el control *wigka* fue inscripto en los cuerpos de las mujeres mapuce (Segato, 2004), cuerpos-territorios en los que se sucedieron batallas políticas y culturales.

En este sentido es imperioso resaltar que la sexualidad femenina, como ya dijimos, también fue cooptada por el nuevo régimen. La conquista y colonización de los cuerpos femeninos implicó, entre otras cosas, el fin de una etapa de autonomía en la que las mujeres indígenas decidían sobre su sexualidad y su capacidad reproductiva. La criminalización de ciertas prácticas por parte de la Iglesia Católica expropió a las mujeres de esos saberes y, de esta forma, las privó de su integridad física y psicológica. De tal forma la maternidad fue degradada a la condición de trabajo forzoso, como dice Federici: “hacer de la sexualidad un objeto de vergüenza, tales fueron los medios a través de los cuales la casta patriarcal intentó quebrar el poder de las mujeres y su atracción erótica” (2010, p. 69). Igualmente, los actos de violencia sexual e, incluso, el mestizaje fueron instrumentos de destrucción cultural progresiva, cuyo apoyo estaba dado y legitimado en el nuevo orden social a instalar. Es más, algunos protagonistas de aquella época llegaron a proponer el mestizaje como una política para la purificación de la sangre y la total desaparición del “salvajismo indígena”. El punto aquí es que en todo acontecimiento bélico, como código implícito, las mujeres y los niños/as son considerados un botín anexo al territorio conquistado. Al respecto, es ilustrativo el episodio recogido por la referente mapuce Moira Millán:

Dicen que lo *winka* llegaban a los tiros, disparaban contra toda la gente mapuche, así dice que quedo mi tía loca, pofo taba la pobre tía, que dicen que tenía su bebé recién nacido y como estaba débil por el

parto y casi ni comida se iban enfermando y muriendo en el camino, así dice que ella iba bien mal con su hijito meta llorar, arrastraba pié pa caminar, y retrasaba a toda la gente entonces vino un *winka* que estaba a caballo, un soldado y le pidió su bebé, y ella se lo dio porque pensó que iba a llevarlo por delante en el caballo, y el soldado tiró la criatura a los perros que tenían, dicen que tenían mucho perro bien malo que usaban para cazar a los mapuche y así lo mataron al hijo de la tía a mordiscones, la tía se volvió loca después de eso. (2011, p. 131)

Sin ir más lejos la prensa de la época se hacía eco de este proceso, ejemplo de ello es el diario El Constitucional de Mendoza, en el cual en 1879 se publicaba: “[s]e espera hoy una remesa de chusma indígena, compuesta de unas 200 mujeres y niños, que será repartida entre las personas que lo soliciten para su servicio” (citado en Nagy, 2008, p. 12). Aquí se observa cómo el Estado –y el capital– se apropió de los cuerpos de las mujeres (y los/as niños/as). Pues, como argumenta Silvia Federici, en toda sociedad capitalista “el cuerpo es para las mujeres lo que la fábrica es para los trabajadores asalariados varones: el principal terreno de su explotación y resistencia” (2010, p. 29). Sin embargo, es menester decir que el ensangrentado escenario que configuró el “desierto patagónico” también fue bastión de la resistencia indígena, pues a pesar de los olvidos y omisiones de la academia local y regional, lo cierto que la “gente de la tierra” (*mapuce*) nunca estuvo dispuesta a doblegarse ante el sable y la cruz, al menos no tan fácilmente⁹.

Para cerrar, debemos decir que las *zomo mapuce* fueron reinventadas como mujeres y, por tanto, atravesadas por múltiples formas de discriminación y subordinación que las colocan una compleja situación de opresión, tanto al interior de sus propias comunidades como ante la sociedad no-mapuce y al Estado. Algunas autoras de origen mapuce, como Catricheo y Huentequero afirman que las relaciones inter genéricas –varón/mujer– en la actualidad deben ser leídas y analizadas como “un marco que ha sido trastocado por diferentes situaciones de influencia de la cultura occidental” (2013, p. 62). En esta dirección se orienta el siguiente título, en el cual buscamos aproximar una serie de reflexiones finales a modo de síntesis e invitación al debate, pues nuestro propósito es profundizar estas líneas de estudio en futuros trabajos, siempre a la luz de nuestro trabajo *in situ*.

Notas de cierre e invitación al debate De la complementariedad a la violencia machista

Como hemos podido observar a lo largo de estas páginas, la implantación del sistema de género moderno/colonial modificó sustancialmente el ordenamiento ancestral indígena basado en el principio de la dualidad y complementariedad entre género y generaciones. A partir de entonces, y como consecuencia de ello, los territorios y las territorialidades indígenas se han transformado en expresiones de desigualdad de poder por razón de género, etnia y clase. Los impactos de la Conquista y posterior colonización no solamente afectaron y se imprimieron en la realidad de las mujeres indígenas sino también en los varones, quienes en muchos casos se convirtieron en cómplices de la violencia machista, es decir, en beneficiarios de los dividendos del patriarcado.

A fin de comprender con mayor agudeza lo que decimos es preciso no perder de vista que en la lógica moderna de la Europa del siglo XVIII las mujeres (todas) eran consideradas como representaciones incompletas e inferiores, y de la misma manera, en las colonias los varones indígenas fueron hombres (muchos) feminizados y subordinados por hombres (pocos) blancos y occidentales. Dicha subordinación racial fue paulatinamente normalizada e institucionalizada, a tal punto que de hecho las Leyes de Indias consideraron expresamente a los/as indígenas como seres menores de edad. De tal manera, la violencia ejercida por los *wigka* (blanco-conquistadores) sobre los hombres indígenas, sirvió para (re)afirmar un tipo de masculinidad hegemónica y así anular a los *otros* en su condición de *otros*. Las diferentes manifestaciones de violencia no fueron más que una forma de eliminar aquellos obstáculos que imposibilitaban el pleno acceso, goce y ejercicio del poder. Estas conductas violentas fueron posibles debido a la existencia de una concreta desigualdad de poder entre las partes. Los episodios de terror y violencia extrema, como el genocidio indígena, constituyeron intercambios entre varones con el fin de establecer fronteras y exclusiones tangibles y simbólicas.

Es menester aclarar que la noción de *masculinidad* no puede ser definida fuera del contexto en el que están insertos los varones, pues se trata de una construcción cultural que se reproduce socialmente. En este caso, la masculinidad es producto de la desigualdad genérica moderna/colonial, ya

que parte de una mirada dicotómica del par “varón-mujer”. Afirmamos esto en base a que todas las culturas, como el caso de las indígenas, que no tratan a mujeres y varones como portadores de tipos de personalidad polarizados no incorporan a la concepción de masculinidad, según la noción europea -y norteamericana- (Conell, 2003). Fue así que la colonización, a través de sus instituciones y prácticas políticas, permitió la configuración e instauración de una masculinidad hegemónica, garantizada y sustentada en complejas y variadas prácticas y relaciones de complicidad inter e intra genéricas.

De esta manera, desde entonces, los varones mapuche se han visto, por un lado, beneficiados del orden de género imperante y, por otro lado, han ocupado un espacio de subordinación frente a los varones blancos-occidentales. En consecuencia podríamos decir que en la actualidad los varones indígenas vivencian una masculinidad hegemónica al interior de sus comunidades y organizaciones y, al mismo tiempo, una masculinidad subordinada dentro del tejido social occidental. Cuando decimos esto pensamos, por un lado, en cómo los varones indígenas son copartícipes y reproductores del sistema de género moderno/colonial, mientras, paralelamente, padecen los estereotipos y prejuicios sexistas y racistas vigentes en la sociedad no indígena. Ejemplo de ello suelen ser las frases populares que asocian a las conductas delictivas o violentas con la pertenencia étnica de las personas, es decir, frases o refranes que imprimen prejuicios racistas y clasistas.

A modo de epílogo de este apartado podemos decir que el machismo y la violencia machista han sido formas de relacionarse aprehendidas y perpetradas durante largos años de patriarcado y androcentrismo (Ramos, 2006). En palabras de Norma Fuller (1998), el machismo es una forma particular de organizar las relaciones de género en sociedades caracterizadas por el predominio de marcadas diferencias étnicas y raciales. Pues como ha sintetizado Gargallo: “no hay dominación sin violencia contra las colonizadas ni hay clasificación racial y étnica de una población que no opere en el ámbito de lo sexual” (2014, p. 79). Lamentablemente, según los relatos que hemos recogido podemos decir que nos son pocas las comunidades mapuche que se ven opacadas por un elevado nivel de violencia contra las mujeres, puesto que “el sistema de géneros que se sostiene en la supremacía masculina, en la actualidad, ya es inseparable del orden

normativo que muchos pueblos originarios reivindican en su renovada identificación nacional” (2014, p. 79).

Indudablemente, la violencia machista, en todas sus formas y modalidades, ha colocado durante décadas a las mujeres indígenas en una profunda situación de subordinación y exclusión, sin embargo, en los últimos años las mapuce han logrado romper el silencio. Es innegable que a partir de la década de los noventa los pueblos originarios han comenzado una larga lucha en defensa de sus derechos colectivos y, en dicho marco, el Pueblo/Nación Mapuce no ha sido la excepción. En la provincia que nos atañe, Neuquén, fue el afamado conflicto Pulmarí en 1995 el que dio origen a un proceso de recuperación identitaria y territorial que todavía no ha encontrado fin. En ese contexto de lucha colectiva en defensa de territorio, autonomía e identidad las mujeres emergieron en la escena pública como nuevas actrices políticas. El desafío continúa siendo, a nuestro criterio, superar los obstáculos propios del sistema de género hegemónico. Por este motivo pensamos que la propuesta de un *Kvme Felen*¹⁰ Mapuce (sistema de vida autónomo) puede ser útil para “recuperar” parte de la historia negada, una historia diferente a la propuesta por occidente y, de ese modo, re-pensar las relaciones inter e intra genéricas.

Notas

¹ Una primera versión de este trabajo fue presentado en el VII Seminario Internacional Políticas de la Memoria durante los días 7, 8 y 9 de octubre de 2014 en la ciudad de Buenos Aires, Argentina. Asimismo, es menester señalar que este trabajo se encuadra dentro de un proyecto de investigación, correspondiente a nuestra beca doctoral de CONICET y a nuestra tesis del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo, ambos dirigidos por el Dr. Fernando Lizárraga y co-dirigidos por la Dra. Gloria Hintze.

² En el presente documento se utiliza el término “mapuce” (sin h intermedia e igual en plural y singular) según el grafemario Ragileo.

³ Las comunidades mapuce de la Provincia de Neuquén, región norpatagónica argentina, visitadas hasta el momento son: Plácido Puel, Puel, Aigo, Puel Pvjv, Newen Mapu, Millain Curricall, Mellao Morales, Currumil, Paicil Antriao, Ñorquinko y Niengeihual. Al momento de realizar las visitas de campo hemos empleado la técnica conocida como “bola de nieve”.

⁴ Esther Grebe y su equipo han señalado un paralelismo con el *Popul Vuh*, libro sagrado en el que se señalaba: “[h]abiéndose echado las líneas y paralelas del cielo y de la tierra, se dio fin perfecto a todo, dividiéndolo en paralelos y climas. Todo puesto en orden quedó cuadrado y repartido en cuatro partes como si con una cuerda se hubiera todo medido, formando cuatro esquinas y cuatro lados” (1972: 6).

⁵ *Domo o zomo*: sujeto mujer en la lengua mapuce.

⁶ Sugerimos la lectura de los trabajos de autoras como Francesca Gargallo (2014), Julieta Paredes (2008, 2011), Rita Segato (2011) entre otras.

⁷ Llamativamente la poligamia como una práctica tradicional mapuche, apareció en muy pocas de las entrevistas realizadas, lo que nos conduce a pensar que Engels tenía razón en cuanto a que “la poligamia es un privilegio de los ricos y los poderosos” (1884: 68). Podemos presuponer, entonces, que solamente eran polígamos ciertos varones con prestigio y riqueza (*Ulmen*), por ello la poligamia era una demostración y, al mismo tiempo, una estrategia para detentar poder.

⁸ Cursivas del autor.

⁹ Véase Moyano, Adrián (2007, 2012).

¹⁰ La noción de *Kyme Felen* puede ser entendida como análoga al “Buen Vivir” propuesto por otros pueblos indígenas.

References

- Barabas, A. M. (2008). Cosmovisiones y Etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. *Antipoda. Revista de antropología y arqueología*, 7 (julio-diciembre), pp. 119-139.
- Bidasaca, K. y Vazquez Laba, V. (2010). Feminismos y (Des) Colonialidad. Las voces de las mujeres indígenas del sur. Trabajo elaborado en el marco del Proyecto Ubacyt *Mujeres interpeladas en su diversidad. Feminismos contra hegemónicos del Tercer Mundo*. Buenos Aires: UBA.
- Bonder, G. (2012). Fundamentos y orientaciones para la integración del enfoque de género en políticas, programas y proyectos. Sinergias. Cuadernos del área Género, Sociedad y Políticas – FLACSO Argentina, Vol. 1.
- Carosio, A. (2011). Muchas y Rebeldes: memoria de las mujeres en el proceso independentista. En Seminario de Pensamiento Feminista Latinoamericano del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Catricheo, A., & Huentequeo, M.T. (2013). Persistencia de la complementariedad indígena o surgimiento de un feminismo indígena: devenir de los roles de la mujer mapuche. En Quilaqueo Rapiman, F. (Ed.). *Mujer Mapuche. Historia, persistencia y continuidad*. Barcelona: Icaria.
- Conell, R. (2003). *La Organización Social de la Masculinidad*. México: PUEG/ UNAM.

- Confederación Mapuce de Neuquén (Ed.) (2010). *Propuesta para un KVME FELEN MAPUCE*. Neuquén: CMN.
- Di Pietro, P. (2012). Sugerencias realizadas en el marco de Tutoría. En Maestría en Género, Sociedad y Políticas, FLACSO.
- Engels, F. (1884). *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Recuperado de http://marxist.org/espanol/m-e/1880s/origen/el_origen_de_la_familia.pdf
- Espinoza Damián, G. (2010). Mujeres indígenas y territorios. En Rodríguez Wallenius, Carlos (coords.). *Disputas territoriales. Actores sociales, instituciones y apropiación del mundo rural*. México D.F. UAM Unidad Xochimilco.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la Bruja. Mujeres, Cuerpos y Acumulación Originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Fonseca, V. (s/f). América es nombre de mujer. Recuperado de <http://ceapedi.com.ar>
- Fuller, N. (1998). *Reflexiones sobre el machismo en el Perú*. Ponencia presentada en la Conferencia Regional La Equidad de Género en América Latina y El Caribe: desafíos desde las identidades masculinas, Chile.
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. México: Ed. Corte y Confección.
- Gavilán Pinto, V. (2009). El modelo mental de los pueblos indígenas. *Espacio Regional*, vol 2 (Nro. 6), pp. 95-98.
- Grebe, M. E. et al (1972). Cosmovisión Mapuche. *Cuadernos de la realidad nacional*, Nro. 14.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC), 2010 (INDEC). *Censo Nacional*. Argentina.
- Kohan, N. (2006). *La gobernabilidad del capitalismo periférico y los desafíos de la izquierda revolucionaria*. Ponencia presentada en el Encuentro Internacional “Proyecciones de las luchas revolucionarias en América Latina” organizado por el Frente Patriótico Manuel Rodríguez, Chile.
- Lenton, D. (2010). La 'Cuestión de los Indios' y el genocidio en los tiempos de Roca: sus repercusiones en la prensa y la política. En Bayer, Osvaldo (Coord.). *Historia de la crueldad argentina. Julio Argentino*

- Roca y el genocidio de los Pueblos Indígenas*. Buenos Aires: El Tugurio.
- Lerner, G. (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Ed. Crítica.
- Ley Nacional Nro. 947 “Línea de frontera con los indios sobre la margen izquierda de los Ríos Negro y Neuquén” (R.N 1878/31, p. 57). Recuperada de <http://legislatura.lapampa.gov.ar>
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género: hacia un feminismo decolonial. En Mignolo, W. (Comp.). *Género y Decolonialidad*. Argentina: Ed. del Siglo.
- Lugones, M. (2010). Hacia un feminismo descolonial. *Hipatia*, 25. doi: 10.1111 / j.1527-2001.2010.01137.x
- Mendoza, B. (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Espinoza Miñoso, Y. (Coord.). *Aproximaciones críticas a las prácticas teóricas-políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: En la Frontera.
- Millan, M. (2011). Mujer Mapuche. Explotación Colonial sobre el territorio corporal. En Bidaseca, K. y Vazquel Laba, V. (Comps.). *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ed. Godot.
- Mohanty, C. (2008). Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial. En Suárez Navaz y Hernández (Ed). *Decolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. España: Ed. Cátedra.
- Mora, Z. (1992). *Magia y secretos de la mujer mapuche. Sexualidad y sabiduría ancestral*. Temuco: Uqbar Ediciones.
- Moyano, A. (2013). *Komutuam descolonizar la historia mapuche en Patagonia*. San Carlos de Bariloche: Alum Mapu.
- Nagy, M. (2008). Los pueblos originarios y las consecuencias de la Conquista del desierto (1878-1885). Perspectivas desde un estado de la cuestión. En Nagy, Ma. (Coord.). *Fichas del seminario “Introducción a los derechos humanos”*. Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires: UBA.
- Navarro Floria, P. (2002). El desierto y la cuestión del territorio en el discurso político argentino sobre la frontera sur. *Revista Complutense de Historia de América*, Vol. 28.

- Observatorio de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, 2008. *Informe de Situación de los Derechos Humanos del Pueblo Mapuce en la Provincia de Neuquén*. Neuquén: Argentina.
- Pequeño Bueno, A. (2007). *Imágenes en Disputa. Representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas*. Ecuador: Flacso.
- Quijano, A. (1999). La colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina. En Castro-Gómez, S. 'et al' *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica post colonial*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano.
- Ramos Padilla, M. (2006). *Masculinidades y Violencia Conyugal. Experiencias de vida de hombres de sectores populares de Lima y Cusco*. Perú: Universidad Peruana Cayetano Heredia.
- Rosenbluth, C. (2010). *La mujer en la sociedad Mapuche*. Chile: Ed. Sernam.
- Segato, R. (1998). Alteridades históricas/identidades políticas: una crítica de las certezas del pluralismo global. *Anuario antropológico* 97, Tempo Brasileiro.
- Segato, R. (2004). Territorio, Soberanía y crímenes de segundo estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad de Juárez. *Revista Estudos Feministas*, Vol 13, Nro. 2. pp: 265-285. doi: 10.1590/S0104-026X2005000200003
- Segato, R. (2011). Género y Colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratagico descolonial. En Bidaseca, K. y Vazquez Laba, V. (Comps.) *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ed. Godot.
- Seifert, R. (1996). The Second Front. The logic of sexual violence in wars. *Women`s Studies International Forum*, Vol 19. doi: [10.1016/0277-5395\(95\)00078-x](https://doi.org/10.1016/0277-5395(95)00078-x)
- Valdez, C., & Pereyra, P. (2004). Cosmovisión y rol de la mujer en la red de transmisión del Mapuce Kimvn. Publicación de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Comahue, Río Negro.
- Yappert, S. (2007, 02 de febrero). Las fugitivas del desierto. *Artemisa Noticias*. Recuperado de: <http://www.artemisanoticias.com.ar/site/notas.asp?id=13&idnota=3634>

Suyai M. García Gualda Miembro del Centro de Estudios Históricos de Estado, Política y Cultura (Cehepyc/ CLACSO), Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue, Neuquén. Becaria Doctoral de CONICET, Argentina.

Dirección de contacto: Buenos Aires 1400 - (8300) Neuquén Capital
- Patagonia Argentina

E-mail address: gsuyai@hotmail.com